UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

EXPOSÉ

DE LA

DOCTRINE CHRISTOLOGIQUE

DE SAINT PAUL

D'APRÈS TOUTES SES ÉPÎTRES.

THÈSE

PRÉSENTÉE

à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg,

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT A SAINT-THOMAS

le 29 novembre 1860, à 4 heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

EDMOND UNAL,

DU VIGAN (GARD).

STRASBOURG,

TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN, PLACE SAINT-THOMAS, 3.

1860.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547023_0071

A LA MÉMOIRE DE MA MÈRE.

A MON PÈRE.

ED. MUNAL.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻.
RICHARD.
FRITZ.
JUNG ✻.
REUSS.
SCHMIDT.
} Professeurs de la Faculté.

M. FRITZ, Président de la soutenance.

MM. FRITZ,
REUSS,
RICHARD,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

EXPOSÉ

DE LA

DOCTRINE CHRISTOLOGIQUE

DE SAINT PAUL

D'APRÈS TOUTLS SES ÉPÎTRES.

INTRODUCTION.

Personne n'ignore l'existence actuelle d'une école théopneuste, qui par l'absolu de sa théorie et de ses principes, ne craint pas de faire bon marché de la personnalité et de l'individualité des écrivains du Nouveau Testament. Pour les disciples de cette école, parler d'une christologie de Paul, vouloir essayer d'en faire l'exposé, n'est-ce pas presque faire preuve de principes subversifs et antichrétiens? Et nous nous hâtons de le dire : s'ils veulent rester strictement fidèles à leur point de départ, peuvent-ils tenir un autre raisonnement? A leurs yeux, l'Esprit saint *et le même Esprit saint* ayant parlé par la bouche ou plutôt par la plume, soit de Paul, soit de Jean, soit de Jacques, sans laisser place aux idées et aux sentiments individuels d'un chacun, la christologie du premier peut-elle différer de celle du second, celle du second de celle du troisième? Chacun des apôtres a-t-il pu avoir une conception différente de la nature et de la personne de Christ? Mais il faut le dire aussi : la théorie des partisans de l'*inspiration plénière* vient ici se briser contre les faits les plus pal-

pables de l'histoire. Il n'y a qu'à ouvrir les livres du Nouveau Testament et à les lire avec attention, sans aucune idée préconçue, pour s'assurer d'une différence de conceptions christologiques chez chacun des écrivains sacrés. C'est d'ailleurs ce qu'a clairement montré M. Athanase Coquerel, dans son *Essai sur la personne et l'œuvre de Jésus-Christ, en vue de la conciliation des Églises chrétiennes.* Nous devons à la lecture de ce remarquable ouvrage l'idée qui nous a été suggérée de prendre pour sujet de thèse une étude sur la personne du Sauveur, d'après les écrits du grand apôtre des Gentils. Puisque d'après M. Coquerel lui-même, « un seul et même Christ est annoncé dans tout l'Évangile, mais que les nuances très-prononcées de cette christologie identique au fond demandent à être considérées sans parti pris de les effacer, » pourquoi n'aurions-nous pas entrepris avec humilité, et selon la mesure de nos forces, de faire ressortir les idées particulières que saint Paul s'était faites sur la personne de son Sauveur et de son maître ?

Nous sommes convaincu en outre par notre propre expérience, des avantages nombreux qu'on peut retirer de l'étude d'un sujet si important, si elle est faite avec conscience et avec le désir bien arrêté de s'éclairer soi-même sur une question des plus capitales.

Toutefois, avant d'aborder notre sujet, nous désirons faire connaître le sens véritable que nous donnons au mot *christologie.* Faut-il comprendre par ce terme non-seulement ce qui a trait à la nature du Fils de Dieu et à ses rapports avec le Père, mais encore ce qui a trait à son œuvre rédemptrice, à son prochain retour? Plusieurs de ceux qui ont déjà écrit sur le même sujet

ont pensé et agi de la sorte. M. Coquerel, au commencement de l'ouvrage déjà cité, donne la définition suivante : « Une christologie est une étude de la personne ou de la nature de Jésus-Christ, de ses rapports avec Dieu et l'humanité, ainsi que de son œuvre en ce monde.» Nous sommes loin de contester une pareille définition. Mais quant à nous, fidèle à la signification que ce mot a toujours eue dans les grandes controverses christologiques du quatrième siècle, en parlant d'un exposé de la christologie de saint Paul, nous désirons tout simplement présenter une étude sur la manière dont l'apôtre a conçu la nature de Christ et ses rapports avec Dieu. Ainsi, notre travail qui, à première vue, pourrait paraître trop vaste, se trouvera circonscrit dans de justes limites. Nous n'ignorons pas, qu'ainsi circonscrit, il est encore trop vaste et trop difficile relativement à nos forces personnelles ; mais il ne faut pas oublier que notre prétention n'est pas d'arriver à une intelligence décisive de la conception de l'écrivain sacré : notre but est de chercher à pénétrer aussi avant que possible dans la pensée de l'apôtre.

Une dernière observation : pour la tractation d'une pareille matière, nous prenons toutes les épîtres de Paul, et cela avec raison, nous semble-t-il. N'est-ce pas trop prétendre, en effet, que de vouloir connaître nettement les idées christologiques de l'apôtre, tout en laissant de côté certains de ses écrits? Sans doute, ceux qui agissent de la sorte, le font dans l'intention de ne pas mêler à l'enseignement de saint Paul les idées d'ouvrages qui ne paraissent pas devoir lui être attribués. Mais nous répondons, en nous servant des paroles de M. Reuss (*Théologie au siècle apostolique*) :

« L'authenticité de toutes ces épîtres, telles que la tradition ecclésiastique les a adoptées, peut se défendre encore avec quelque succès.» De plus, nous sommes persuadé que, malgré certaines divergences, ces épîtres sont propres à fournir des éléments homogènes à la théologie de saint Paul, car « une variété dans l'expression, un changement dans la formule, ne constituent pas encore une divergence dans les idées.»

Cependant il faut ajouter que nous excluons de notre étude l'épître aux Hébreux, dont l'authenticité est répudiée par tous nos grands réformateurs et par le témoignage unanime de l'ancienne Église. Nous tenons d'autant plus à faire cette remarque, qu'aujourd'hui la théologie orthodoxe ne craint pas d'attribuer cette épître à l'apôtre des Gentils.

Nous laissons de côté une autre source, à laquelle certains écrivains sont venus emprunter des idées sur la conception christologique de Paul. Le titre même de notre travail nous dispense de puiser dans ce livre (Actes), sur la valeur historique ou dogmatique duquel on a longtemps discuté.

NATURE DU FILS DE DIEU.

I. *Humanité de Jésus-Christ.*

Une idée fondamentale se trouve au centre de la conception christologique du grand apôtre; c'est celle de l'œuvre de médiation que Jésus-Christ est venu accomplir sur cette terre. Elle est, pour ainsi dire, le foyer d'où émanent toutes ses pensées et ses sentiments, soit sur l'humanité, soit sur la divinité du Sauveur. « Paul paraît vouloir maintenir pour Christ un terrain

mitoyen; il le place partout entre Dieu et le monde; le rôle de médiateur est son caractère distinctif; le côté humain de sa personne est tout autant mis en évidence que le côté divin, qui, chez Jean, prédomine d'une manière incontestable et par la volonté expresse de l'apôtre» (Ed. Reuss, *Théologie au siècle apostolique*). C'est là ce qui ressort d'une lecture attentive de ses épîtres. Si l'apôtre est frappé dans la personne du Sauveur de son caractère de divinité, il faut reconnaître aussi qu'il insiste fortement sur son côté humain.

Assurons-nous du fait que nous avançons, en jetant les yeux sur certains passages où l'humanité de Christ est mise surtout en saillie. Que ressort-il du passage Gal. IV, 4, sinon l'existence en Jésus de l'élément humain, prouvée incontestablement par sa naissance, semblable en tous points à la nôtre? Que signifient les mots *γενομενος εκ γυναικός*, sinon une ressemblance matérielle parfaite avec les autres hommes? De nombreux passages ne font-ils pas ressortir cette ressemblance matérielle de Christ avec les autres hommes d'une manière beaucoup plus précise? Dans Col. I, 22; Rom. I, 3, il est parlé de Christ revêtu d'un corps de chair semblable au nôtre, soumis aux mêmes infirmités, aux mêmes besoins physiques, à la même condition fragile (2 Cor. XIII, 4), aux mêmes souffrances et afflictions (2 Cor. I, 5; Phil. III, 10), à la mort enfin (Phil. II, 8). L'humanité du Sauveur ne se distingue de la nôtre que par un seul côté, c'est qu'il n'a pas connu le péché, *μή γνοντα ἁμαρτιαν* (2 Cor. V, 21; Gal. II, 17; Rom. VIII, 3). Devant tous ces faits l'apôtre ne se fait pas scrupule en plusieurs endroits de donner à Jésus le nom d'homme *ἀνδρα*, *ἀνθρωπον* (Rom. V, 15; 1 Cor. XV, 21; 1 Tim. II, 5).

Mais ici se présentent de graves questions qu'il faut essayer de résoudre, toujours d'après nos épîtres.

L'humanité de Jésus enseignée par l'apôtre des Gentils, a-t-elle oui ou non une réalité objective? Les passages que nous venons de citer font incontestablement pencher la balance du côté de l'affirmative. Il n'en est pas moins vrai que tout le monde n'a pas été de cet avis. Dès les premiers temps de l'Église certains esprits se sont rencontrés, imbus de préjugés plus ou moins puissants, qui ont voulu asseoir leur théorie du *docétisme* sur des expressions positives de saint Paul. Ils se sont prévalus de termes tels que *μορφὴ, ὁμοιωμα, σχῆμα*, employés par l'apôtre à propos de l'humanité de Jésus-Christ, pour en conclure que Paul avait voulu parler d'une simple apparence du corps de Christ, d'une pure analogie avec le nôtre, mais non d'une réalité matérielle et objective. Mais les partisans du docétisme, en fondant leur système sur de pareilles expressions, ont-ils jamais bien réfléchi aux conséquences d'une pareille interprétation? En voulant nier la réalité objective de l'humanité du Sauveur, ne sont-ils pas conduits par le même procédé et le même raisonnement à réduire à néant sa parfaite divinité? Car, si dans le passage aux Phil. II, 6 et suiv., l'expression *μορφὴ δούλου* ne doit s'entendre que d'une simple apparence et non d'une chose réelle, il devra en être de même des termes *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*; ces mots devront être pris dans le sens d'une pure apparence de divinité, d'une ressemblance fictive avec Dieu; et dès lors, quel sera cet être ni vraiment humain ni vraiment divin? quelle sera cette nature ni humaine ni divine? quel sera enfin cet être insaisissable, nuageux, incompréhen-

sible? Comment pourra-t-il communiquer avec nous, comment pourrons-nous communiquer avec lui? Que devient dès lors son rôle de médiateur? Comment pourrait-il l'accomplir? Si, pour réaliser son œuvre de médiation, il était nécessaire que Jésus participât à la fois de la nature humaine et de la nature divine, de la première, pour s'abaisser jusqu'à nous, de la seconde, pour nous élever jusqu'à Dieu, il était non moins indispensable que l'une et l'autre nature fussent non de pures fictions, mais de véritables réalités : et c'est ce qu'avait compris le grand apôtre de la foi.

Jésus donc a été vraiment homme : voilà ce qui ressort de ce que nous venons de dire. Cependant le passage Phil. II, 8, qui nous parle de l'obéissance de Christ jusqu'à sa mort, donne lieu à une question assez importante. Le Fils de Dieu, à sa naissance terrestre, a-t-il été doué du privilége d'immortalité, ou bien est-il né mortel comme les autres hommes? L'enseignement des épîtres de saint Paul est précis à cet égard. Dans 2 Cor. XIII, 4, il nous est dit expressément que Jésus a été crucifié par suite de l'infirmité de sa nature, dans la faiblesse de sa chair. Comment, en présence d'une pareille assertion, entendre le passage de Phil. II, 8? Ce dernier verset ne semble-t-il pas signifier que la mort de Christ a été un sacrifice, un don de soi-même ? Rien de plus juste; mais il s'agit de faire ressortir l'idée essentielle renfermée dans cette explication. Oui, la mort de Jésus a été un sacrifice, un don de soi-même, non en ce sens que son humanité était exempte de la mort à laquelle il s'est soumis plus tard, mais parce que la mort était inhérente à la condition humaine qu'il avait revêtue. Le passage cité plus haut vient même à l'appui du fait que nous avançons.

Mais alors, dira-t-on, comment comprendre cette humanité du Sauveur ? Sous quel point de vue se la représenter ? Selon l'apôtre, l'élément divin dans Christ est l'essentiel ; l'élément humain est quelque chose d'adopté, d'ajouté, d'extérieur, *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, μορφὴν δούλου ἔλαβεν.* En prenant la forme de serviteur, Jésus est bien loin d'avoir déshonoré son origine céleste ; cependant il s'est soumis à une espèce d'abaissement, de privation, de dépouillement, *κενωσις, ταπεινωσις.* Comment se rendre compte de cet acte ? Serons-nous conduits directement à nous représenter l'union des deux natures comme l'alliance d'un esprit divin avec un corps humain ? C'est là, dit M. Reuss, une explication qui se recommande par sa simplicité même, mais qui n'a jamais été du goût des théologiens. Pour nous, nous adhérons complétement à cette opinion. Mais alors une nouvelle question se présente à notre esprit : Comment s'est opérée cette alliance ? Nous sommes loin, nous l'avouons, de partager les idées d'une certaine classe de théologiens, dont voici, en deux mots, la doctrine sur l'humanité réelle de Jésus-Christ : « Le *λογος*, personne divine, s'est adjoint une personne humaine ; l'humanité a reçu en elle le principe divin ; la puissance rédemptrice, l'influence divine s'est manifestée un jour dans un homme né, on ne sait trop comment et pourquoi, sans péché, et cet homme c'est Jésus-Christ. » Mais avec cette doctrine que devient l'âme humaine renfermée dans le corps auquel le *λογος* est venu s'adjoindre ?

Ne pourrait-on pas plutôt se figurer que l'élément principal de la personne de Christ est l'être divin qui entre dans le fini, qui s'incarne, qui s'humanise ?

Fidèles à ce que nous dit saint Paul, l'élément humain ne doit-il pas nous apparaître comme quelque chose d'adopté et d'emprunté? Ce qu'il y a de personnel en Jésus, c'est le λογος, ou, pour nous servir des expressions de l'apôtre, c'est le πνεῦμα ἁγιωσύνης: c'est cet être supérieur et divin qui est apparu dans le fini, dans une forme humaine, qui s'est localisé dans le sein de la vierge pour animer la matière fournie par la race de David; c'est lui qui a vécu dans le concret, a agi, s'est manifesté sous la forme de l'humanité. Le Christ est né semblable aux hommes ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, en ce sens qu'il est venu dans le monde, est né comme un autre homme, a vécu au milieu des Israélites comme Israélite, homme quant à son apparence et à son genre de vie, tellement qu'il a été regardé par ses contemporains comme un mortel ordinaire, σχήματι εὑρεθεις ὡς ἀνθρωπος.

Voilà donc en quoi consiste pour nous l'humanité de l'homme Jésus. Comment cette humanisation s'est-elle effectuée? Nous reviendrons sur ce sujet, quand nous dirons quelques mots sur l'union des deux natures.

Après avoir considéré ce que l'apôtre enseigne sur le côté humain de la personne du Sauveur, voyons ce qu'il pense de sa divinité.

II. *Divinité de Jésus-Christ.*

Saint Paul, avons-nous dit, est surtout frappé dans la personne du Sauveur de son caractère de divinité, et si déjà il a insisté si fortement sur l'humanité du Fils de Dieu, que sera-ce quand il arrivera à parler de son côté divin et glorieux, de son essence supérieure? Une foule de passages se présentent à notre étude dans

lesquels la nature divine de Christ est attestée de la manière la plus formelle. Citons en premier lieu les endroits où cette divinité ressort clairement des attributs et des fonctions donnés à Jésus. Il est le Seigneur juge, *ὁ δὲ ἀνακρινων με κύριος ἐστιν* (1 Cor. IV, 4, 5); il est le Seigneur de gloire, *τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν* (1 Cor. II, 8); le Créateur de toutes choses (Col. I, 16); celui qui ordonnera aux morts de sortir du tombeau (1 Thess. IV, 16 et suiv.). Il est le Seigneur par excellence, et nous pourrions noter ici plusieurs passages dans lesquels Paul parle du Seigneur Jésus avec une emphase vraiment caractéristique (1 Cor. XII, 3; Phil. II, 11). Tout genou doit ployer devant lui, *ἐμοὶ καμψει πὰν γονὺ* (Rom. XIV, 11). Il est invoqué comme Dieu le Père (1 Cor. I, 2). Comme Dieu, qui est appelé Sauveur (1 Tim. I, 1; II, 3; Tit. II, 10; III, 4), lui aussi est appelé Sauveur (Éph. V, 23; Tit. I, 4; III, 6). Comme Dieu, il a le pouvoir de ressusciter les morts et de juger le monde. Enfin, dans beaucoup de passages, l'apôtre met le nom de Jésus-Christ à côté de celui de Dieu le Père, et attribue à l'un et à l'autre les mêmes honneurs (Gal. I, 1; 1 Thess. I, 2; et dans presque toutes les salutations apostoliques). Mais si ces mêmes passages servent à faire ressortir la haute place qu'occupe Jésus-Christ dans la pensée de l'apôtre, ils pourront être invoqués plus tard aussi pour soutenir la subordination du Fils au Père, car ils renferment une distinction nette, claire, positive, établie entre Dieu et Jésus.

Toutefois la nature divine de Christ ressort d'une manière encore plus précise de l'épître aux Col. I, 15 et suiv., passage le plus dogmatique de toutes les

épîtres que nous étudions. Nous y retrouvons les éléments de la doctrine théosophique et surtout le dogme de l'hypostase du Verbe. Jésus y est appelé (v. 15), *l'image du Dieu invisible.* N'est-ce pas désigner par là sa nature supérieure? n'est-ce pas exprimer par là l'idée d'une révélation primitive de la divinité sortant du domaine de l'abstraction pour se manifester d'une manière concrète et personnelle? Il est encore appelé (v. 19), le plérôme de la divinité, «la plénitude de la divinité réside en lui.» Certes, si le premier attribut, ou plutôt le premier caractère que Paul donne à Jésus dans ce passage pouvait encore favoriser l'opinion de ceux qui ne voient en Christ que le reflet des perfections morales de Dieu, avec la seconde dénomination, il n'y a plus de doute : Puisque Jésus-Christ est le plérôme de la divinité, sa divinité à lui ne peut consister seulement dans la possession d'une partie des attributs de Dieu, mais dans la possession de tous les attributs de l'essence du Père; en un mot, la divinité de Christ consiste à la fois dans la possession des attributs métaphysiques aussi bien que des attributs moraux de l'essence divine. Toutefois, nous désirons faire connaître, en posant cette conclusion, le sens que nous attachons, au terme *d'attributs métaphysiques.* Nous y sommes d'autant plus engagé qu'un savant théologien, M. Colani, a donné à ce terme une définition *nouvelle* à notre avis, et que nous ne pouvons partager. Pour M. Colani (*Revue de théologie*, t. XIV, p. 64), l'absoluité, voilà l'attribut métaphysique; les attributs métaphysiques sont donc tous ceux qui ont le caractère de l'absoluité. Il est facile de comprendre qu'avec une pareille définition, M. Colani ne veuille et ne puisse

accorder au Fils de Dieu les attributs métaphysiques. Toutefois, est-ce bien là le sens philosophique qu'on doit attribuer à ce terme? Les attributs moraux ne sont-ils pas proprement ceux compris sous le nom de *bonté*, de *justice*, de *sainteté?* Les attributs métaphysiques ne consistent-ils pas plutôt dans l'*éternité*, l'*immensité*, la *puissance créatrice?* Telle est notre opinion, et c'est dans ce dernier sens qu'avec saint Paul nous accordons à Christ les attributs métaphysiques de la divinité. Mais est-ce à dire pour cela qu'en le revêtant de tous ses attributs, il faille lui accorder l'absoluité avec Dieu? Les enseignements de l'apôtre n'aboutissent pas à un résultat si extrême. S'il voyait en Christ un être supérieur et surhumain, doué de tous les attributs divins, il voyait aussi en lui un être possédant ces divers attributs à un degré moindre que le Père, d'où toutes choses émanent. « La théologie, dit M. Athanase Coquerel, dans son ouvrage de *Christologie*, la théologie a souvent partagé les attributs de Dieu en perfections communicables et incommunicables : Dieu, disait-elle, peut communiquer sa bonté, sa sainteté, sa justice; il ne peut communiquer son éternité, son immensité, sa puissance créatrice; en un mot, il peut entrer avec ses créatures en partage de ses perfections morales et non de ses perfections métaphysiques. La distinction est factice et sans fondement réel; Dieu ne peut nullement rendre un être fini bon, saint, juste, de la même manière qu'il l'est lui-même; ce serait toujours créer un autre lui-même, créer un infini, se dédoubler pour ainsi dire, détruire son unité. Dans ce sens absolu il n'y a qu'un seul bon : le Christ l'a déclaré (Matth. XIX, 17; Marc X, 18).» Oui, nous concluons que Christ n'a

pu posséder d'une manière absolue aucun des attributs, soit moraux, soit métaphysiques; car dans ce cas il aurait été Dieu lui-même, et c'est ce que nous ne pouvons admettre, malgré certains passages de saint Paul qu'on a voulu invoquer pour cette dernière opinion. D'ailleurs, notre point de vue ne sert-il pas à appuyer certaines circonstances de l'existence terrestre de Jésus? Si l'on partage l'opinion de ceux qui soutiennent que Christ en s'abaissant jusqu'à nous s'est dépouillé des attributs métaphysiques qu'il possédait dans son existence antérieure, comment s'expliquer cette foule de miracles qu'il accomplit? cette science, cette puissance extraordinaire qu'il déploie, quand d'un côté il lit dans le cœur de la Samaritaine, et que de l'autre il commande aux vents et à la tempête? Christ ne nous apparaît donc pas *comme la pure et simple personnification de la conscience;* il est à nos yeux, et toujours d'après le raisonnement de saint Paul, un être d'origine céleste, étant avec Dieu le Père dans la relation la plus intime et la ressemblance la plus parfaite.

Abordons maintenant plusieurs autres passages très-capitaux qui ont donné lieu à bien des interprétations. A dire franchement notre opinion, nous y voyons l'expression pure et simple de la nature supérieure et divine de Jésus-Christ. D'autres plus sévères sous ce rapport ont voulu y voir l'énoncé de la *déité* absolue et personnelle; c'est surtout la théologie ecclésiastique qui a embrassé avec chaleur une pareille interprétation. De leur côté les adversaires de l'orthodoxie officielle nous paraissent avoir exagéré en sens opposé, en voulant par des torsions plus ou moins violentes du texte, refuser absolument à Christ le titre de θεὸς que lui donne l'apôtre.

Nous nous expliquons facilement l'erreur des uns et des autres, par le fait qu'ils prêtent à θεὸς un sens beaucoup trop étendu, inconnu certainement aux premiers théologiens de l'Église. Donner à θεὸς un sens beaucoup plus restreint ne serait-ce pas le moyen le plus sûr pour arriver à concilier ces passages avec la doctrine même de l'apôtre? Origène, Clément d'Alexandrie et autres pères de l'Église ne donnaient-ils pas à Christ le titre de θεὸς? et jamais ont-ils eu l'idée de le confondre avec le Père suprême, ou même de le faire égal à Dieu? Pour eux donc le terme de θεὸς qu'ils employaient en parlant du Fils, servait à désigner la nature supérieure et divine de ce dernier, et non son identité avec la divinité supérieure; pour qualifier cette dernière, ils se servaient de l'expressiun ὁ θεὸς; l'article donc suivi de l'adjectif servait à désigner tout particulièrement le Père. Ces savants théologiens n'ont-ils pas pu et n'ont-ils pas dû puiser la notion d'une telle différence d'expressions dans les écrits mêmes du grand apôtre des Gentils? Qu'on ne vienne pas nous objecter que de pareilles subtilités de langage devaient être inconnues à saint Paul. Qui le sait et qui pourrait le dire? Du moins, nous nous trompons. Nous lisons dans une thèse présentée à la faculté de Genève en 1845, par M. G. Cramer, p. 24. «Cette interprétation (celle dont nous venons de parler) ne peut se soutenir devant la considération que l'article, est souvent retranché devant θεὸς désignant le père; nous en avons compté plus de quarante exemples dans la seule épître aux Romains.» Nous regrettons beaucoup que de ces quarante exemples un seul n'ait été cité par l'auteur; nous aurions pu alors peser la valeur de son argument. Par conséquent, nous

restons toujours convaincu que l'apôtre saint Paul a été constamment fidèle au principe que nous avons énoncé. Ce qui nous prouve encore l'existence de ce principe au temps des apôtres, c'est le prologue même de l'évangile de Jean où cette différence entre le Père et le Fils est marquée par ces mêmes expressions ὁ θεὸς et θεὸς. Nier ce principe, ne serait-ce pas admettre chez Jean l'énoncé du sabellianisme?

Toutefois, abordons les passages sur lesquels on a voulu s'appuyer pour affirmer la *déité absolue* de Jésus-Christ, d'après l'enseignement même de l'apôtre. Essayons, pour notre part, de leur appliquer le principe dont nous avons parlé plus haut.

Arrêtons-nous d'abord au passage Rom. IX, 5, contre lequel les adversaires de la divinité de Jésus-Christ ont dirigé leurs attaques les plus serrées. Aussi, que d'interprétations différentes en ont été données! Les partisans de l'orthodoxie rapportant le ὁ ὤν a Χριστὸς, ont traduit de la sorte : « *Dont Christ est issu selon la chair, lui qui est Dieu au-dessus de toutes choses, béni éternellement.* » D'autres, dominés sans doute par un point de vue anti-orthodoxe, ont voulu voir dans la fin du verset une doxologie à Dieu, et faisant des mots ὁ ὢν ἐπὶ πάντων soit un attribut se rapportant à Dieu ou bien une qualification relative à Jésus-Christ, les uns ont traduit: « *Dont Christ est issu selon la chair, que le Dieu qui est au-dessus de toutes choses* (*suprême*), *soit béni éternellement.* » Tandis que d'autres ont cru plus logique de traduire: « *Desquels quant à la chair est descendu Christ, qui est au-dessus de toutes choses. Dieu soit béni éternellement.* » Le sens à donner à ce passage dépend donc de la ponctuation que l'on adopte. Cepen-

dant, nous croyons que l'interprétation qui voit dans Rom. IX, 5 la mention par l'apôtre d'une seule et même personne est la plus conforme aux témoignages anciens et à la manière de parler de saint Paul. Les plus anciennes versions, en effet, s'opposent à toute traduction de ce passage mettant un point après σαρκα ou après παντων, et la version syriaque, dont la scrupuleuse fidélité est reconnue, rapporte la doxologie à Christ. D'un autre côte, saint Paul ne place jamais de doxologie dans ses discours, sans avoir parlé auparavant de celui auquel elle s'adresse (Rom. I, 25; Gal. I, 5; 2 Tim. IV, 18) ou sans y ajouter quelque particule adversative, qui indique que ce qui suit ne se lie pas à ce qui précède (Rom. XVI, 25; Phil. IV, 20; 1 Tim. I, 17). Pour toutes ces raisons, nous sommes porté à croire que le Θεὸς de Rom. IX, 5, est une qualification relative au Sauveur. Et conséquent avec le principe apostolique dont nous avons parlé auparavant, nous croyons devoir traduire le passage en question de la manière suivante: « *Desquels Christ est sorti selon la chair, lui qui est divin sur toutes choses, béni éternellement.* » Qu'on ne vienne pas nous objecter que le mot Θεός ainsi traduit, l'expression ὁ ἐπι παντων présente nécessairement un pléonasme. Elle vient au contraire donner de la force à l'attribut Θεός, en indiquant que Jésus-Christ rentre dans la catégorie des Θεοι d'une manière spéciale et supérieure. D'autres personnages ont pu, en effet, être appelés des Θεοι, et nous avons des exemples d'un pareil fait; mais Jésus est Θεός et est appelé Θεός dans un sens bien plus relevé; *il est divin au-dessus de toutes choses.* Cette manière d'interpréter le passage nous paraît, non-seulement la plus conforme

à la grammaire, mais encore la plus claire et la plus naturelle. On conçoit facilement qu'après avoir rappelé par les mots *κατὰ σάρκα* l'extraction matérielle de Christ, l'apôtre se sente pressé d'affirmer sa nature supérieure et divine; avec cette interprétation, les mots *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεός* forment une opposition avec *κατα σαρκα.*

Le passage 1 Tim. III, 16, a été invoqué à tort pour appuyer le dogme de la divinité de Jésus-Christ. La leçon *Θεός* ne se trouve dans aucun manuscrit ancien et paraît devoir être remplacée par *ὅς*, qui a une autorité beaucoup plus grande. *Le mystère de la piété* (c'est-à-dire la Rédemption) a été manifesté en chair, savoir: « dans un homme. » Telle est la traduction la plus probable.

La même remarque que nous avons présentée dans l'interprétation de Rom. IX, 5 trouve son application dans Tit. I, 3. Nous avons lu sur ce passage une dissertation insérée dans le *Journal littéraire et théologique*, rédigé par Tholuck (1837, n° 4). L'auteur s'efforce de prouver que le *Θεοῦ* du v. 3 se rapporte à Jésus-Christ, et qu'il n'y a nullement distinction de deux personnes. Après la lecture de cet article nous avons été convaincu du même fait; seulement nous sommes loin d'en tirer les mêmes conséquences. L'expression *Θεοῦ* se rapporte à Jésus-Christ, nous l'accordons pleinement; mais est-elle un argument en faveur de la déité absolue de celui à qui elle s'applique? Pas le moins du monde; elle désigne tout simplement la nature supérieure et divine de Jésus-Christ.

Le passage Tit. II, 13, nous paraît plus difficile à expliquer. Nous avons lu un article sur ce sujet dans le

même journal cité plus haut, et malgré toute l'ingénieuse argumentation de l'auteur, nous n'avons pu nous rendre à son point de vue. Nous ne pouvons nous empêcher de voir dans ce passage la distinction positive de deux sujets. Pour ce qui concerne les raisons de grammaire, on ne peut décider d'après elles quelle est l'interprétation la plus valable; car, si d'un côté le manque de l'article avant *σωτῆρος* prouve en faveur de ceux qui n'admettent ici qu'une seule personne, d'un autre côté la détermination de *σωτῆρος* par le pronom *ἡμῶν*, semble suffisante pour appuyer l'opinion contraire.

Il faut, par conséquent, avoir recours à d'autres preuves. L'argument le plus solide en faveur de la thèse orthodoxe nous paraît tiré du fait que dans le Nouveau Testament, en général, et dans les épîtres de Paul principalement, l'épiphanie se rapporte toujours à Jésus-Christ. Mais ne pourrait-on pas objecter contre cette argumentation l'expression *τῆς δόξης*, que l'apôtre ajoute immédiatement après *ἐπιφανειαν*, ce qu'il ne fait pas dans les endroits où il s'agit simplement de la personne de Jésus-Christ? Après tout, est-ce que l'*ἐπιφανεια τῆς δόξης* du Fils ne sera pas aussi l'apparition de la gloire du Père? Bien plus, cette gloire réservée au Sauveur, n'a-telle pas sa source dans le Père, source lui-même de toutes grâces et de toutes miséricordes : ces deux gloires, par conséquent, ne peuvent-elles pas ici se confondre dans la pensée de l'apôtre? D'autant plus qu'il ne faut jamais oublier la manière dont saint Paul considère ces deux êtres supérieurs. Autant que possible, il aime à les placer l'un à côté de l'autre; il voit dans tout ce que fait le Fils et dans tout

ce qui lui arrive, la volonté expresse et puissante du Père; aux yeux de l'apôtre il y a union intime entre le Père et le Fils : union dans la vie, dans la mort et dans la glorification bienheureuse. Ne serait-ce pas la pensée cachée sous les paroles du passage en question?

Nous n'insistons pas sur le passage Éph. V, 5, que l'on a aussi invoqué en faveur du dogme de la déité absolue de Jésus-Christ. Malgré l'absence de l'article devant θεοῦ, nous sommes porté à voir ici la distinction des deux personnes divines. Nous pourrions, en faveur de notre opinion, refaire le même raisonnement dont nous nous sommes déjà servi pour l'interprétation du précédent passage : le royaume de Christ et le royaume de Dieu se confondent toujours dans la pensée de l'apôtre.

De tout ce qui précède il résulte donc que Paul proclame hautement dans ses épîtres la divinité du Sauveur. De plus, la désignation de Fils de Dieu *υἱὸς του θεοῦ*, qui lui est donnée dans dix-sept passages, vient éclaircir un autre point capital; c'est l'homogénéité d'essence entre le Père et le Fils, prouvée non moins clairement par les expressions et les passages discutés plus haut. Mais il y a loin de là à la doctrine purement athanasienne, proclamant non l'égalité relative, mais l'égalité absolue d'essence entre Dieu et Jésus-Christ. Ce que nous avons dit précédemment sur le degré des attributs divins que l'apôtre paraît accorder à Christ, s'oppose non moins clairement à cette théorie, que ce qui nous reste à dire plus loin sur la subordination du Fils, enseignée par l'apôtre.

III. *Préexistence personnelle de Christ.*

Que nous enseignent les épîtres de Paul sur la préexistence personnelle de Christ? Elles nous disent de la manière la plus certaine qu'avant son incarnation Christ a joui d'une existence personnelle. Si, comme le veulent les *sociniens*, cette préexistence n'est pas telle, il est difficile de comprendre pourquoi l'apôtre en fait mention; pourquoi il parle d'une volonté et d'une activité de Jésus avant l'incarnation; pourquoi il l'appelle Fils de Dieu avant sa venue en chair (Rom. VIII, 3; Gal. IV, 4). Tous ces arguments, il est vrai, ont été combattus. On a soutenu que les passages précédents, dont les textes s'expliquent fort naturellement du point de vue de la préexistence, sont loin de l'énoncer et de l'impliquer rigoureusement. L'expression *Dieu a envoyé son Fils, son propre Fils*, affirme seulement, dit-on, l'origine et la mission divine de Christ; mais elle ne dit pas si Christ était Fils avant d'être envoyé, ou si Dieu, en l'envoyant, l'a établi *Fils de Dieu*. Tout ce raisonnement, quoique très-ingénieux, ne peut nous satisfaire. Il s'agit de réfléchir sans parti pris aux deux passages énoncés, pour être frappé de l'opposition que l'apôtre établit entre la dignité inhérente à Jésus et sa naissance charnelle.

Mais ces passages contre lesquels on s'est élevé sont de peu de valeur quand on les compare à ceux qui nous restent à examiner. Ici nous allons voir saint Paul attribuer à Christ tout ce qui constitue une véritable personnalité, savoir la volonté et l'action. Aussi est-ce contre ces passages qu'on a dirigé les attaques les plus violentes.

Examinons en premier lieu 2 Cor. VIII, 9, où Paul exhorte les Corinthiens à la charité par l'exemple admirable de Jésus. Le voici tel qu'il se trouve dans le texte : *«γινώσκετε γὰρ τὴν χαριν τοῦ κύριοὺ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι δι᾽ ὑμὰς επτώχευσε πλούσιος ὢν, ἵνὰ ὑμεῖς τῇ ἐκεινου πτωχειᾳ πλουτήσητε.* Peut-on s'empêcher de voir ici deux époques successives, bien distinctes et bien tranchées, dont il est fait mention ? D'abord un état de pauvreté ; puis un état de richesse, qui a précédé le premier ? Cet état de richesse, dont Jésus-Christ s'est dépouillé pour nous, qu'est-ce, sinon la possession de gloire et de félicité dans le sein du Père, cet état supérieur et divin dans lequel il se trouvait dans les lieux très-hauts ? Et cet état de pauvreté auquel Jésus s'est soumis, qu'est-ce, sinon sa vie humaine, terrestre, par rapport à son existence antérieure et glorieuse ? Cependant cette interprétation n'a pas été du goût de tout le monde, et voici les paroles que nous lisons dans une thèse présentée à la faculté de Montauban, par M. Charles Babut, 1858. « Plusieurs exégètes traduisent ainsi un passage où Paul exhorte les Corinthiens à la charité : *Vous connaissez la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ, qui, étant riche, s'est fait pauvre pour vous, afin que par sa pauvreté vous fussiez enrichis.* » L'interprétation, est-il ajouté, tombe avec la traduction, devant cette simple observation philologique, que le verbe *πτωχευειν* ne signifie pas *se faire pauvre* ou *devenir pauvre*, mais seulement *être pauvre.* Il faut donc traduire « Christ a été pauvre tout en étant riche ; il a été en même temps riche et pauvre. » N'est-ce pas là une étonnante conclusion, et comment la comprendre ? Christ a-t-il été à la fois riche

et pauvre matériellement ou riche et pauvre spirituellement? L'auteur de cette interprétation a su parfaitement se tirer d'embarras. A ses yeux, « Jésus sur cette terre a été riche spirituellement et pauvre matériellement; c'est par sa pauvreté matérielle qu'il a enrichi spirituellement les chrétiens qui ont hérité de lui les biens célestes. » Nous avons saisi certainement la pensée cachée sous cette argumentation ingénieuse; mais si l'apôtre avait raisonné de la sorte en s'adressant aux Corinthiens, est-il probable qu'il eût été compris? Saint Paul, avec toute la dialectique que nous lui connaissons, ne se livrait jamais à des pensées si entortillées, à des subtilités de langage si peu compréhensibles. Il arrivait plus directement au but qu'il s'était proposé. Car, après tout, avec l'explication que nous combattons le passage nous paraît peu favorable à ce que se propose l'apôtre. Il veut, en effet, exhorter les Corinthiens à donner de leurs richesses, se faisant pauvres au profit de leurs frères dans l'indigence. N'est-ce pas tout naturel que dans ce but il leur propose l'exemple de leur maître qui, lorsqu'il était riche, n'a pas usé de sa richesse, mais s'en est départi, afin de nous enrichir par sa pauvreté? N'est-ce pas s'adresser ainsi à leur volonté et à leur libre arbitre? D'ailleurs, le *ἵνα* du second membre de phrase ne paraît-il pas plutôt la conséquence du fait que Jésus s'est appauvri, que du fait d'avoir été à la fois riche et pauvre durant les jours de sa chair; la conjonction grecque, marquant une intention, elle suppose chez Jésus-Christ un rôle plutôt actif que passif. D'ailleurs, le refus de vouloir traduire *ἐπτώχευσε* par il *s'est appauvri*, nous paraît une rigueur grammaticale par laquelle on

néglige l'esprit pour s'attacher à la lettre. Une étude soigneuse et approfondie du contexte fait découvrir dans le mot ἐπτωχευσε l'idée pure de volonté et de liberté. L'interprétation à laquelle nous adhérons nous paraît donc la véritable ; elle est confirmée en outre par ces paroles de Calvin relatives à ce même passage. « Jésus-Christ estait riche, car il estait Dieu, sous la puissance duquel sont toutes choses : d'avantage pour ce qu'en nostre humanité mesme, laquelle il a vestue, comme dit l'apôtre aux Héb. I, 2 et II, 8, il estait héritier de tous biens, d'autant qu'il est constitué par son Père sur toutes créatures, et toutes choses lui sont assujetties. Toutefois il a esté fait povre, pource qu'il s'est abstenu de la jouissance et ainsi il s'est déporté de son droict pour quelque temps » (Calvin, *Comm. sur le Nouv. Test.*, t. III, p. 613).

C'est aussi en s'appuyant sur le contexte qu'on peut retrouver dans le passage, Phil. II, 6, 7, une idée analogue à celle tirée de Cor. VIII, 9. La μορφὴ θεοῦ, en opposition avec la μορφὴ δουλού, nous paraît désigner la dignité supérieure, la divinité réelle, la gloire céleste dont jouissait Christ auprès du Père avant son apparition dans ce monde ; il s'en est désisté pour s'abaisser jusqu'à la condition humaine. L'ensemble du contexte est tout en faveur de cette interprétation. Paul, en effet, veut proposer aux Philippiens un exemple d'amour et d'humilité. Il leur présente Jésus qui, par amour pour nous, avait abandonné les lieux et les prérogatives célestes pour prendre la forme de serviteur.

Cette interprétation cependant est repoussée par les adversaires de la préexistence ; ils entendent ce passage

plutôt du Christ historique que du Christ préexistant. En cela ils sont fidèles à leur point de départ; car les deux passages, 2 Cor. VIII, 9, et Phil. II, 6, 7, sont tellement liés entre eux, que nier l'idée de préexistence dans l'un, c'est la nier aussi dans l'autre. Quels sont donc leurs arguments contre notre interprétation du dernier passage?

Ici encore, disent-ils, Jésus-Christ est désigné par son nom historique : or, ce nom convient mieux au Fils de Marie qu'au Verbe éternel. Mais peut-on rien conclure de l'emploi du nom de Christ donné au Verbe avant l'incarnation? Pour Paul comme pour Jean le Verbe incarné est une personne indivisible; la théologie de l'un comme de l'autre confond les deux natures qui constituent la personnalité de Jésus, de sorte que, si Jean a employé l'expression de *Fils de l'homme*, applicable seulement au Verbe incarné, en parlant de son existence antérieure (évangile III, 13); si, en revanche, on trouve le nom de Jésus là où la rigueur du système aurait exigé le nom du *Verbe*, il nous semble naturel que Paul ait agi de la même manière, et que, en parlant des temps avant l'incarnation, il ait désigné Christ par son nom historique.

Le deuxième argument qu'on oppose consiste dans le raisonnement suivant : « Jésus, dans ce passage, reçoit la dignité royale comme une récompense de son obéissance. Or, comment celui qui depuis avant la création du monde, se trouve en forme de Dieu, peut-il être récompensé et glorifié? Cet argument nous paraît manquer de force logique. Ah! si Jésus était Dieu de toute éternité, nous comprendrions difficilement qu'il pût être appelé à une plus grande gloire. Mais

ce n'est pas ce qui ressort des textes de saint Paul. Par conséquent, si, comme nous l'avons vu, Jésus n'est pas égal à Dieu, où est l'impossibilité qu'il ait été récompensé et glorifié? Puisque l'apôtre nous parle d'un dépouillement de Christ, quoi d'incompréhensible qu'après son existence terrestre il soit rentré dans un état glorieux encore plus complet que celui dont il avait joui auparavant? D'ailleurs, il ne faut pas l'oublier; saint Paul, dans ce passage, nous dit que Dieu a donné à Jésus un nom au-dessus de tout autre nom. Avant l'incarnation, Dieu s'était servi de son Fils comme organe et instrument de la création. Depuis son retour auprès du Père, il est appelé *Sauveur de l'humanité.* N'est-ce pas là un élément essentiel de sa récompense et de sa gloire?

Un troisième argument a été présenté contre l'idée de préexistence dans Phil. II, 6-8 : « Comment, objecte-t-on, l'apôtre, en parlant des temps antérieurs à l'incarnation, a-t-il pu dire que Christ n'a pas jugé bon de ravir l'égalité avec Dieu? N'est-il pas plus raisonnable de regarder ces paroles comme relatives à son existence terrestre et de commenter ainsi la pensée de saint Paul : Jésus, sur la terre, quoique en forme de Dieu, ne s'en est point prévalu pour se faire égal à Dieu, mais, au contraire, il s'est anéanti, il s'est abaissé, etc.? Cette interprétation se fonde, selon nous, sur une traduction grammaticale passablement fausse. Le *τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ* exprime non l'égalité avec Dieu, mais la divinité du Fils; de plus, *ἁρπαγμὸν* est un substantif et doit être traduit par usurpation, et non par le participe *rapiendum.* Ces remarques nous portent à traduire de la sorte : « Lequel, étant en forme de Dieu,

n'a pas estimé sa divinité comme une usurpation, comme un bien dont il n'eût pas le droit de jouir : cependant il s'est abaissé jusqu'à prendre la forme de serviteur.» Cette traduction nous paraît non-seulement grammaticale, mais conforme à l'enchaînement des idées de l'apôtre.

Nous concluons donc que les deux passages examinés nous parlent d'une existence de Christ antérieure à son incarnation.

Pour ce qui concerne ce dépouillement, cet abaissement de Christ dont parle l'apôtre, comment se le figurer ? A-t-il consisté dans un abandon par Jésus des attributs métaphysiques dont il jouissait auprès de Dieu avant son apparition sur la terre ? Nous l'avons déjà dit : nous ne pouvons admettre l'opinion de ceux qui voient seulement dans le Christ historique la manifestation des attributs moraux de la divinité. A-t-il consisté dans l'abstention provisoire et partielle des vertus merveilleuses de sa nature divine ? L'abaissement ainsi conçu nous paraît quelque chose d'incompréhensible et de mystérieux. Ne serait-il pas plus compréhensible d'admettre non un dépouillement subjectif, mais simplement objectif, c'est-à-dire un dépouillement de Jésus non relatif à ses attributs internes et divins, mais bien à son état de gloire et de paix, dont il s'est départi pour se soumettre à une vie obscure, misérable et agitée ?

Mais revenons à d'autres passages très-explicites sur la question de la préexistence. Arrêtons-nous à Col. I, 15 et suiv. Non-seulement saint Paul, dans ce passage, nous parle manifestement de la préexistence de Jésus, mais encore de son activité personnelle avant l'incar-

nation. Dieu s'est servi de Jésus comme d'un organe pour créer le monde. Nous voyons tout à fait ici le parallèle de ce qui est dit dans le prologue de Jean, où, sans nul doute, il est question de la création du monde attribuée au Verbe avant son incarnation. De plus, le passage Col. I, 16, trouve son correspondant dans 1 Cor. VIII, 5, 6, où il est parlé également de la création du monde par Jésus-Christ. Paul même, en cet endroit de l'épître aux Corinthiens, donne un enseignement plus précis. Il ne dit pas que Jésus soit le créateur suprême, immédiat de tout ce qui existe ; il donne cet attribut à Dieu le Père, *cause première de la création* (ἐξ οὗ τὰ παντὰ). Jésus n'est que le créateur secondaire, subordonné, l'organe par lequel Dieu a crée le monde (δι' οὗ τὰ παντὰ) et tout ce que le monde renferme, les trônes, les dominations, les principautés, les puissances, les choses visibles et invisibles (Col. I, 16).

Cette interprétation toutefois a peu satisfait les adversaires de la préexistence active et consciente de Jésus-Christ. Les paroles de 1 Cor. VIII, 5, 6, s'appliquent pour eux au Christ historique et non au Christ préexistant, au Christ démiurge. A leurs yeux Jésus est le moyen de toutes choses, non pas tant de leur existence que de leur développement et de leur accomplissement; l'activité de Christ ne s'est pas exercée dans le domaine matériel, mais elle s'exerce encore dans le domaine purement spirituel et moral. Par conséquent, ils voient dans le passage 1 Cor. VIII, 5, 6, non pas l'idée de la création organique et inorganique accomplie par le Verbe, mais celle de la Rédemption réalisée par le Christ historique. La traduction du passage serait alors:

« Toutes choses sortent de Dieu, traversent Christ et vont à Dieu, » ou, pour mieux comprendre, « C'est par Christ que l'univers tend à sa fin et la réalise, car c'est lui qui réconcilie et ramène à Dieu la création qui procède de Dieu.» Nous citons textuellement ces paroles, que l'on peut lire dans la thèse de M. Charles Babut, p. 47.

A notre avis, le grand tort des partisans d'une pareille interprétation est de vouloir isoler certains passages des épîtres de Paul pour les expliquer séparément. Nous savons tout ce qu'il y a de dangereux dans une pareille méthode, toutes les contradictions qu'un pareil mode d'exégèse peut mettre dans la bouche d'un seul et même auteur. D'un autre côté, nous sommes convaincu des avantages qui peuvent résulter d'une méthode qui, groupant les passages relatifs à une même question, les compare avec soin pour faire ressortir de cette comparaison la véritable lumière et le sens le plus probable. C'est absolument le cas qui se présente ici. Qu'on se donne la peine de comparer les trois textes déjà indiqués (Col. I, 15; 1 Cor. VIII, 5, 6; évang. Jean I, 3), et on s'apercevra bien vite, non-seulement qu'ils traitent le même sujet, mais aussi qu'ils enseignent les mêmes choses. Comment, en effet, saint Paul, dans les deux passages de ses épîtres, donnerait-il sous les mêmes expressions des enseignements tout à fait différents? Comment d'un côté, les termes *τὰ παντὰ δι' αὐτοῦ* désigneraient-ils la création du monde faite par l'organe de Jésus-Christ, et de l'autre, la Rédemption accomplie par le même être divin? Si l'apôtre avait eu à l'esprit une pareille distinction, il aurait facilement trouvé des mots pour rendre sa pensée plus compréhensible à ceux à qui il écrivait. On a beau objecter

que notre interprétation pas plus que l'autre ne sautait dès l'abord aux yeux des Corinthiens, que l'idée d'une création physique par Christ ne leur était pas plus familière que l'idée d'un développement spirituel des créatures opéré par son intermédiaire! Toujours est-il que notre interprétation se présente à l'esprit de quiconque étudie notre passage (1 Cor. VIII, 5, 6) sans préjugé et sans un système arrêté d'avance. Nous savons bien que les arguments présentés en faveur de notre traduction peuvent être combattus par un nouvel expédient; il consisterait à voir dans Col. I, 16, l'idée d'une création spirituelle et morale opérée par Christ; mais ne serait-ce pas s'élever contre ce qu'il y a de plus clair et de plus précis? Plusieurs ont agi de la sorte; nous ne saurions les approuver.

Nous concluons donc que le passage 1 Cor. VIII, 5, 6, nous enseigne positivement comme Col. I, 16, l'activité personnelle de Christ avant son incarnation.

Mais est-ce tout? Une remarque nous a frappé et nous désirons exposer sous toute réserve les idées qui sont venues à notre esprit.

Dans le passage 1 Cor. VIII, 5, 6, le *ἡμεῖς*, mis dans les deux membres de phrase à côté du *τὰ παντα*, nous a conduit à voir dans ce fait une opposition intentionnelle de la part de l'apôtre. Saint Paul n'aurait-il pas eu à l'esprit de faire une distinction entre le *παντὰ* et le *ἡμεῖς*? Sa pensée n'aurait-elle pas consisté dans ce raisonnement? « Toutes choses, il est vrai, sortent de Dieu et ont leur principe en lui; mais, pour nous, notre avantage sur le reste de la création est patent: car si Dieu est notre principe, il est aussi *notre fin*, celui vers qui nous devons tendre pour arriver à

l'accomplissement et à la réalisation de notre destinée. Toutes choses également ont été créées par l'organe de Jésus-Christ, mais notre avantage sur le reste de la création consiste en ce que nous sommes créés spécialement par Jésus-Christ, une seconde fois pour ainsi dire : êtres spirituels et tendant fortement vers Dieu, nous arrivons à notre but par l'intermédiaire et le secours de Jésus-Christ ; nous sommes créés en Jésus-Christ, comme il est dit Éph. II, 10.» Ainsi l'apôtre parlerait successivement de l'œuvre générale organisatrice de Jésus et de son œuvre particulière de Rédemption pour l'humanité.

On pourrait objecter contre cette interprétation les expressions *παντὰ εἰς αὐτὸν* qui se trouvent dans Rom. XI, 36, et Col. I, 16, et nous dire que dans 1 Cor. VIII, 5, 6, Paul n'a pu vouloir opposer les *ἡμεῖς* aux *παντὰ*, puisque d'après ce qu'il dit ailleurs, les *ἡμεῖς* et les *παντὰ* sont créés les uns et les autres, *εἰς αὐτὸν*. Nous croyons qu'il y a une différence à faire entre *παντὰ εἰς αὐτὸν* et *ἡμεῖς εἰς αὐτὸν*. Si l'apôtre avait voulu entendre la même chose par cet *εἰς αὐτὸν*, pourquoi dans 1 Cor. VIII, 5, aurait-il séparé *ἡμεῖς* de *παντὰ* ? Selon notre conviction, *παντὰ εἰς αὐτὸν* signifie l'assujettissement de toutes choses à Dieu. « Toutes choses sont pour lui, ont été créées pour lui.» Le *ἡμεῖς εἰς αὐτὸν* marque le but, la destinée des chrétiens à tendre vers Dieu pour s'unir à lui éternellement. Ce qui nous confirme encore dans cette interprétation, c'est le *παντὰ ἐκτισθη εἰς αὐτὸν* de Colossiens. « Toutes choses ont été créées pour Jésus-Christ.» Si dans ce passage l'expression *εἰς αὐτὸν* marquait la destinée de toutes choses à aboutir à Dieu et à s'unir à lui (ce qui est déjà difficile à com-

prendre), alors Jésus-Christ qui, d'après la traduction de ceux qui nient la différence entre les deux expressions, Jésus-Christ qui est déjà celui par qui l'univers tend à sa fin et la réalise, serait aussi la fin de toutes choses, ce qui nous paraît forcé.

Notre interprétation attribue donc à Jésus la création spirituelle, aussi bien que la création physique; tandis que la première a été opérée depuis l'incarnation et s'opère encore depuis la glorification, la seconde a eu lieu avant l'apparition de Christ sur la terre; sa préexistence a donc été active et personnelle.

IV. *Subordination de Christ.*

A. *Subordination du Christ historique.*

Ce que nous avons dit dans les paragraphes précédents sur la manière dont nous entendions la divinité du Verbe incarné, nous oblige à insister fortement sur la subordination du Christ historique, telle qu'elle ressort de divers passages des épîtres de Paul. « De même que la création opérée par le Fils n'enlève rien à la majesté de l'Être infini. Considérée comme *cause première*, la souveraineté revêtue par le Fils, ne porte selon la foi de saint Paul aucune atteinte à la suprématie absolue de l'Être des êtres. L'apôtre s'exprime par moments comme s'il avait prévu qu'on s'y tromperait, et partout sans se laisser un instant arrêter par des scrupules ou des timidités dont les écoles *nicéennes* ont donné tant d'exemples, avec une franchise de langage dont elles se scandaliseraient sous une autre plume que la sienne, partout il déclare la subordination du Fils au Père » (Ath. Coquerel, *Christologie*, 1858, p. 67). Cette sub-

ordination ressort déjà des passages où Christ est appelé *Θεὸς* et non *ὁ Θεὸς*, titre réservé au Père seul; des passages où Paul appelle le Père le *Dieu de notre Seigneur Jésus-Christ* (Éph. I, 3, 17; III, 14, etc.), de ceux où l'apôtre établit une distinction nette, claire, positive entre Dieu et Jésus, de ceux qui proclament l'absolue déité du Père, en donnant seulement à Jésus-Christ le titre de Seigneur (Éph. IV, 5, 6; V, 20, etc.). L'apôtre nous déclare relativement à Christ sa subordination d'activité et même sa dépendance d'existence (I Cor. III, 22; XI, 3). Dans Col. II, 9, il nous est dit que la totalité des attributs divins a été communiquée au Fils par la libre volonté du Père. En présence de tels arguments, nier donc la subordination du Christ historique, n'est-ce pas aller contre les idées de l'apôtre? Cependant, les partisans de la théologie athanasienne ont cru pouvoir expliquer différemment ces passages. Comment, en effet, faire cadrer l'idée de subordination avec celle de déité ou de divinité absolue? Jésus-Christ étant Dieu, comment peut-il être soumis à Dieu? N'y a-t-il pas là une contradiction choquante? Comment, par conséquent, parvenir à expliquer les passages ci-dessus? L'orthodoxie y est arrivée par un expédient des plus curieux, par la distinction des deux natures en Christ. « Jésus, quant à sa nature divine, est égal au Père; par sa nature humaine, il est semblable à nous et dépendant de Dieu.» Il résulte de cette théorie que tous les passages indiqués en faveur de la subordination du Fils doivent être restreints à la nature humaine de Jésus-Christ. Telle est l'explication constante de Calvin. Nous essaierons tout à l'heure de combattre les partisans d'un pareil système, toujours

avec les armes qui nous sont fournies par l'apôtre lui-même. Voyons d'abord ce qu'est la subordination pour d'autres théologiens admettant la divinité absolue du Sauveur. Nous lisons dans la *Revue chrétienne*, 1857, p. 762, ces paroles de M. Godet : « Que l'orthodoxie ne craigne pas de dire avec une docilité complète à la Parole de Dieu et quelque paradoxale que soit cette thèse : *Christ est Dieu et il a un Dieu;* » d'aller même jusqu'à formuler la thèse en ces termes: « C'est comme Dieu et non comme homme qu'il a un Dieu.» Mais, est-il ajouté, « nous tombons entre les serres de la logique. L'existence par soi, l'autonomie absolue ne sont-elles pas les attributs essentiels de la divinité ? Les refuser au Fils, c'est donc lui dénier la divinité; les lui accorder, c'est écarter toute idée de subordination. Subordination et divinité dans un même sujet, c'est contradictoire ». C'est à peu près l'objection posée par M. Colani à M. de Pressensé (*Rev. de théol.*, XIV, p. 63). Comment M. Godet parvient-il à triompher de cette objection ? Comment concilie-t-il l'idée de subordination avec celle de divinité absolue ? Par un expédient assez ingénieux : comme M. de Pressensé, il n'admet d'autre subordination que celle impliquée dans le nom même de Fils. Le Fils est subordonné au Père, non pas tant par le fait qu'il a une divinité moindre, que parce qu'il a reçu de Dieu la déité absolue. « La subordination, dit M. de Pressensé, ne résulte-t-elle pas déjà du nom de Fils, image du Père et splendeur de sa gloire ? Il a reçu éternellement toute la plénitude de la divinité; mais il l'a reçue. Or, celui qui reçoit est subordonné à celui qui donne. Sa subordination vis-à-vis du Père a pu être plus marquée aux jours de son abaissement, néanmoins elle a

précédé les siècles et subsistera même quand il n'y aura plus de temps.» Pour nous, nous ne pouvons toujours, d'après les textes de Paul, admettre une subordination ainsi expliquée. Nous ne nions pas, il est vrai, la divinité du Fils, mais nous la regardons comme inférieure à celle du Père; et c'est ainsi que nous concilions la subordination du Verbe incarné avec la divinité dont il jouit.

B. *Subordination du Christ préexistant.*

Les dernières paroles de M. de Pressensé, que nous venons de citer textuellement, combattent déjà pleinement ceux qui veulent restreindre la subordination du Verbe incarné à son humanité seule. Mais revenons à l'autorité de saint Paul relative à cette question. Non-seulement l'apôtre nous parle d'un Christ historique subordonné, mais il nous enseigne encore la subordination du Verbe avant son incarnation. Comment, en effet, entendre le passage Gal. IV, 4, où il nous est parlé de l'envoi du Fils par le Père? Mais le passage 1 Cor. VIII, 5, 6, que nous avons déjà étudié, nous fournit un argument encore plus fort pour prouver la subordination du Fils avant son apparition sur la terre. Ici la subordination de Christ apparaît manifestement, soit dans le simple nom de *Seigneur* qui lui est donné, soit dans la causalité purement médiatrice qui lui appartient en face du seul grand Dieu, principe et fin de toutes choses.

C. *Subordination du Christ glorifié.*

Elle ressort du passage 1 Cor. XV, 28, passage qui conduit au delà de la sphère de l'existence terrestre de Jésus : « On ne saurait limiter la subordination à

l'apparition terrestre du Fils et la faire uniquement découler de son abaissement momentané, puisque Paul déclare qu'à la fin des temps, c'est-à-dire dans une économie où le Fils aura recouvré toute sa gloire, il s'assujettira lui-même à Dieu, afin que Dieu soit tout en tous» (E. Pressensé). Ces paroles ne sont que le commentaire du passage cité plus haut. Et certainement ce passage combat d'une manière très-positive l'opinion de ceux qui regardent la subordination comme quelque chose de transitoire et de passager, circonscrite dans la sphère de l'existence terrestre de Jésus. Toutefois, pour échapper à une pareille défaite de leur système, ils ont entendu ce passage dans le sens de la cessation d'office de médiateur que Christ était venu accomplir sur la terre, de la déposition de l'humanité dans laquelle Christ avait possédé le royaume; et ils transportent ce royaume de son humanité à sa divinité glorieuse. Voici ce que dit Calvin à ce sujet : «Or, Christ rendra alors le royaume qui luy a esté donné, afin que nous adhérions parfaitement à Dieu. Et ce n'est pas qu'en ce faisant il se démette du royaume, mais il le transportera aucunement de son humanité à sa divinité glorieuse.»

Nous sommes loin de souscrire à ces paroles du grand réformateur; il nous semble difficile de ne pas voir dans ce passage l'idée de subordination. Cet assujettissement, cette dépendance du Fils n'est autre que la dépendance glorieuse où il se trouvait avant l'incarnation et qu'il a dû reprendre après l'accomplissement de son œuvre rédemptrice.

Par conséquent, avant comme après l'incarnation, durant l'incarnation comme après le retour glorieux

au sein du Père, Jésus-Christ, d'après les épîtres de Paul, a été subordonné à Dieu et dépendant de lui. Maintenant cette subordination a-t-elle été plus marquée, plus prononcée durant les jours de l'abaissement? A-t-elle été moins restreinte aux jours de la glorification? Ce sont autant de questions qui ne sont pas traitées par l'apôtre dont nous étudions la doctrine, et que nous n'essaierons pas non plus de résoudre.

Nous désirons terminer ce point de christologie par une dernière réflexion. Saint Paul ne nous enseignerait-il que la subordination du Christ historique, nous comprendrions difficilement que cette dépendance concernât seulement la nature humaine du Verbe incarné. Car, pour notre part, nous ne saurions souscrire au système du *dualisme traditionnel* de l'école orthodoxe, par lequel on explique la subordination transitoire de Jésus. Quoi Jésus-Christ sur la terre n'aurait pas été un individu, une personne, possédant une seule conscience de soi, une seule volonté, un seul esprit, une seule âme? Ç'aurait été un être double en tout et pour tout! un être qui aurait eu deux consciences, deux volontés, deux esprits, deux intelligences! Mais où en serait la foi de chacun de nous? A nos yeux, et même aux yeux de l'apôtre Paul, il n'y a pas en Christ deux natures, mais une seule, participant à la fois de l'humain et du divin, ou plutôt une nature dans laquelle se sont fondus l'humain et le divin, au point de ne former qu'une unité, de sorte que dans le Christ historique il n'y a qu'une conscience et qu'un moi. Ce moi, c'est le λογος préexistant de Jean, la πνεῦμα ἁγιωσυνῆς de Paul. Cet esprit supérieur et divin s'est incarné dans le fini

et le concret. Mais comment s'est opérée une semblable incarnation et une pareille fusion? C'est là un grand problème que l'apôtre n'aborde pas, mais que beaucoup de théologiens après lui ont essayé de résoudre. Nous avons lu sur ce sujet un article de M. le pasteur Trottet inséré dans la *Revue de théologie*, t. VI, p. 200. Malgré tout le talent et la conviction religieuse dont l'auteur fait preuve, il n'a pu nous satisfaire à cause des questions insolubles que sa solution ne peut éviter de soulever. Par conséquent, nous croyons plus prudent en présence des échecs répétés de tant de savants théologiens qui ont voulu attaquer un problème si difficile pour ne pas dire si mystérieux, en face aussi de nos forces personnelles encore si faibles, nous croyons plus sage de laisser en suspens une question qui d'ailleurs serait en dehors du champ que nous nous sommes proposé. Abordons plutôt une dernière question rentrant plus directement dans le plan de notre travail.

V. *Non-éternité du Fils.*

Saint Paul, nous l'avons déjà vu en détail, enseigne clairement la préexistence de Christ, et sur ce point il est parfaitement d'accord avec l'apôtre saint Jean. Mais son enseignement s'arrête-t-il à constater ce fait? Non; tandis que Jean nous laisse dans la plus entière incertitude sur l'éternité ou la non-éternité du Fils, l'apôtre des Gentils, par un passage des plus frappants (Col. I, 15) vient à l'encontre de nos doutes, et une seule parole qu'il prononce suffit pour les dissiper. *Ce fils, l'image du Dieu invisible*, il l'appelle πρωτοτοκος πασης κτισεως, expression diversement interprétée selon les tendances de certaines écoles ou de certains hommes.

Voici l'interprétation de l'école théopneuste représentée par M. Gaussen. « Il nous paraît étrange qu'on ait voulu quelquefois employer les mots de ce passage (Col. I, 15) pour attaquer la divinité du Fils de Dieu. Jésus-Christ, a-t-on dit, est premier-né de toute créature; donc il est lui-même une créature. Certes ce serait prêter à l'apôtre un raisonnement bien absurde que de lui faire dire « Jésus-Christ est la première des créatures, car il est le créateur. » Saint Paul voulait précisément établir le contraire, il n'a point dit que Jésus-Christ fut le premier créé (*πρωτοκτιστος*) de toute création; mais il a dit littéralement : *il est premier engendré* (*πρωτοτοκος*) de toute création; c'est-à-dire il est engendré avant toute création ou créature. C'est ainsi que ces paroles de Jean-Baptiste : « Voici un personnage qui m'est préféré, car il était premier de moi, » ont été traduites, « car il était avant moi » (Jean I, 30) (*Lettre sur la divinité de Jésus-Christ*).

Tel est le raisonnement exégétique par lequel les orthodoxes veulent combattre la non-éternité du Fils enseignée positivement dans ce passage des épîtres de Paul. Mais il est encore nécessaire de s'entendre sur la différence qu'ils font entre la création et la génération du Fils. Nous trouvons des détails sur ce sujet dans la *Revue chrétienne*, p. 766 (1857). La grande différence, selon M. Godet, consiste dans ce simple fait que la génération est éternelle, tandis que la création n'a pas ce caractère. Le Fils, d'après ce point de vue, a été engendré de toute éternité; ce sont à peu de choses près les idées d'Origène qui lui aussi admettait la *génération éternelle du Verbe*. Mais comment la génération du Fils peut-elle être éternelle? A cette objection l'école théopneuste et ortho-

doxe répond catégoriquement : « De même que le rayon existe en même temps que le soleil d'où il émane, ainsi le Fils est coéternel au Père qui l'a engendré ». Ce raisonnement nous paraît bien défectueux et la comparaison très-peu juste. Nous ne voulons pas reproduire ici toutes les raisons alléguées contre cette opinion, lors des grandes controverses christologiques du quatrième siècle, entre autres celle-ci que le soleil ne pouvant exister sans rayon, il faut dire que le Père n'a pu exister sans le Fils, et attaquer ainsi sa toute-puissance. Nous nous en tenons spécialement aux épîtres de Paul, et nous disons qu'une semblable comparaison est loin de prouver quelque chose, puisqu'elle est contradictoire au raisonnement de l'apôtre. Car si le soleil lance des rayons lumineux, un pareil fait est loin d'être le résultat de sa volonté; de même, si le Fils est l'image du Dieu invisible, d'après la comparaison déjà invoquée, le Père ne serait pour rien dans tout cela, et alors que devient le raisonnement de saint Paul, quand il dit que Jésus-Christ possède la plénitude des attributs divins par le bon plaisir de Dieu; c'est *le Père qui a voulu que toute plénitude habitât en lui.* Puisque le Père a voulu que les attributs divins devinssent l'apanage du Fils, il y a eu un moment où celui-ci n'existait pas, car il y a eu un temps où le Verbe ne possédait pas ce qui l'a constitué Fils de Dieu.

En admettant la différence présentée entre *πρωτοκτιστος* et *πρωτοτοκος*, la seule opinion soutenable est la génération non éternelle du Fils. On pourrait voir de cette manière, dans la pensée de l'apôtre, l'intention de distinguer le Fils des créatures, en appuyant sur le fait que les créatures ont été tirées du néant, tandis

que le Verbe a été engendré de l'essence de Dieu, mais toutefois à un moment voulu par le Père. Ce serait dès lors rejeter l'opinion d'Arius, qui, tout en proclamant la non-éternité du Fils, le disait tiré du néant, et ce serait en même temps rester conforme aux idées de l'apôtre, qui reconnaît l'homogénéité d'essence entre le Père et le Fils.

Une deuxième interprétation de ce passage a été présentée. Ici les deux tendances contraires se sont rencontrées : les adversaires de la préexistence de Christ et les partisans de son éternité ont été unanimes dans l'interprétation que nous allons faire connaître. Saint Paul, à leur avis, n'aurait pas eu présente à l'esprit, dans ce passage, l'idée d'une création du monde matériel opérée par Christ, mais bien celle d'une création nouvelle et spirituelle, réalisée par la dispensation évangélique qui se rattache à Jésus-Christ. Alors l'expression *πρωτοτοκος πάσης κτισεως*, si embarrassante pour les trinitaires comme pour les antitrinitaires, se trouverait singulièrement modifiée, et signifierait que Christ est le chef de la création nouvelle, de la dispensation évangélique, ou du royaume spirituel établi dans le cœur des croyants. Nous ne voulons point rentrer ici dans la réfutation de tous les arguments présentés en faveur de cette interprétation. Nous nous bornerons seulement à deux points : 1° Si l'apôtre, dans les v. 15 et 16, avait voulu parler de la création nouvelle, opérée par Jésus-Christ, comment au v. 18 répéterait-il la même idée sous l'expression de *ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σὠματος τὴς ἐκκλησίας*? Cela nous paraîtrait un pléonasme très-déplacé. Nous sommes porté à voir sous ces deux expressions, d'a-

bord l'idée de la création physique, puis celle de la création spirituelle, attribuée par l'apôtre à Jésus; c'est absolument l'enseignement déjà contenu dans 1 Cor. VIII, 5, 6, tel que nous l'avons fait ressortir. 2° En entendant tout le passage au sens spirituel, il est logique d'employer dans le même sens l'expression *πρωτοτοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*, qui se trouve plus bas. Tous les partisans de l'opinion que nous combattons n'ont pas été jusques-là; cependant ce dernier pas a été franchi par M. Krüger, dans une thèse présentée à Strasbourg (1837). Mais si nous nous rappelons bien, il suit une marche toute différente; il part du sens que l'on doit donner à *πρωτοτοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*, pour arriver à celui qu'on doit attribuer à *πρωτοτοκος πάσης κτισεως*; toutefois il conserve à *πρωτοτοκος* le sens de *premier né*, qu'il a presque toujours. De même, dit-il, qu'au v. 18 on ne peut traduire par le premier des morts, en l'appliquant à Jésus; de même au v. 15 on ne peut traduire par la *première des créatures;* il faut donc traduire les paroles du verset 18 par « le premier né des morts nés d'une vie nouvelle »; et de la nécessité de prendre *νεκρῶν* au sens spirituel, il conclut pareillement à l'égard du mot *κτισεως*. Une telle nécessité ne se manifeste pas clairement à notre esprit; car si *πρωτοτοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* ne peut signifier *le premier des morts*, il peut se traduire par *le premier des ressuscités;* et c'est là une idée très-conforme aux enseignements de l'apôtre. Avec l'interprétation de M. Krüger, grammaticalement soutenable, Jésus serait le premier ressuscité des morts spirituels ou le premier ressuscité des ressuscités spirituels, ce qui ne nous semble pas plus applicable à Christ, que l'expression : *premier des*

morts. Si donc cette dernière traduction est contraire à la grammaire, l'autre est opposée au caractère et à la personne du Fils de Dieu; car, pour que Jésus fût le premier des ressuscités spirituels, il aurait fallu qu'il fût mort *spirituellement*, ce qui nous paraît en contradiction avec sa personne et son œuvre. Que l'on traduise πρωτοτοκος par chef ou par premier né, on ne peut échapper, il nous semble, à cette idée émise par M. Reuss, à savoir que le πρωτοτοκος implique toujours l'idée de la ressemblance ou de l'homogénéité d'un premier individu avec une série d'autres qui le suivent[1].

Nous croyons donc qu'il faut prendre les mots κτίσις et νέκρός au sens purement matériel; et, de même qu'on dit le premier ressuscité, dire aussi la première des créatures. Telle est, autant que nous pouvons en juger, la pensée ressortant de cette expression. Paul paraît assimiler Christ aux autres créatures; après quoi il parle de la création du monde matériel et de celle du monde spirituel qu'il a opérées. Cependant, nous ne le cachons pas, cette idée nous paraît peu en

[1] Le mot de premier né implique toujours l'idée de la ressemblance ou de l'homogénéité d'un premier individu avec une série d'autres qui le suivent. C'est l'aîné de plusieurs enfants (Matth. I, 25; Luc II, 7; Rom. VIII, 29; Hébr. XI, 28); le premier ressuscité suivi de beaucoup d'autres (Col. I, 18; Apoc. I, 5); la première génération de chrétiens, en tant qu'elle ne sera pas la dernière (Hébr. XII, 23); ou selon une autre explication, les fidèles de l'Ancien Testament, ainsi nommés par rapport à ceux du Nouveau. Partout le génitif ajouté au mot nomme la catégorie à laquelle appartient aussi le premier né. Le mot grec signifie toujours *les créatures* (Rom. I, 25; VIII, 19-22; 2 Cor. V, 17; Gal. VI, 15; Col. I, 23). En ajoutant le mot *toutes*, le dernier doute sur la valeur du mot, s'il pouvait en rester, est enlevé. Il n'y a que Rom. I, 20 où le mot grec signifie l'acte de la création; mais cela ne change rien à la chose, car le premier né de l'acte de la création serait bien certainement la première créature (comp. Apoc. III, 14; *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apost.*, de M. le professeur Ed. Reuss, t. I^er^, p. 106).

harmonie avec tout ce que l'apôtre a enseigné auparavant sur la personne du Sauveur. Nous préférons croire que l'apôtre s'est servi ici d'une expression dont plus tard on a exagéré le sens dans lequel lui-même s'en était servi du moment où il ne songeait pas à donner un système rigoureux de christologie.

CONCLUSIONS.

Des trois théories christologiques qui se sont produites depuis la fondation du christianisme jusqu'à nos jours, et qui peuvent se résumer dans la doctrine *nicéenne*, dans la doctrine *arienne* et dans la doctrine *socinienne*, la seconde paraît se rapprocher le plus de la conception christologique de saint Paul. En effet, le Christ enseigné et prêché par l'apôtre des Gentils est aussi peu le Christ purement homme du *socinianisme*, que le Christ entièrement *Dieu* de l'école *athanasienne*. Esprit supérieur, émané de l'essence divine, mais engendré dans le temps et par conséquent non coéternel au Père, préexistant au monde dont il est le créateur, incarné un jour sous une forme humaine pour opérer le salut de l'humanité, subordonné au Père avant, durant et après l'incarnation, dépendant de l'Être suprême dans toutes les manifestations et les phases de son existence : tel est le *Sauveur* d'après les épîtres de Paul, et ce Christ ainsi conçu n'est-il pas celui professé plus tard par Arius lors des grandes controverses du quatrième siècle? Toutefois, à côté de nombreux points de contact entre la christologie d'Arius et celle de Paul, notons ici une différence très-importante. Tandis que pour l'un Christ est non-seulement non coéternel au Père, mais encore tiré du néant et

par cela même une créature; pour l'autre Christ, venu après Dieu, a été tiré et engendré de l'essence divine, ce qui le rend supérieur aux autres créatures. On aurait donc tort de regarder la doctrine christologique de Paul comme purement conforme à l'arianisme; elle nous paraît tenir le milieu entre le système arien et le système athanasien; ce dernier semble plutôt conforme à la doctrine renfermée dans les écrits de l'apôtre Jean, quoique l'apôtre de l'*amour* ait prêché une doctrine plus raisonnable que ne l'a fait plus tard Athanase. En un mot, il serait tout aussi peu juste de dire que la doctrine christologique de Paul représente le pur arianisme, que de soutenir que la doctrine johannique est l'expression du nicéisme, et celle des synoptiques l'expression du socinianisme. Chacun d'eux a une christologie particulière, qui paraît se rapprocher de telle ou telle tendance; mais aucun ne représente fidèlement tel ou tel système christologique, né plus tard de la spéculation et de l'exégèse.

Telles sont les idées que nous avons recueillies de notre étude; nous les avons exposées en toute humilité et dans le sentiment de la faiblesse de nos forces théologiques. Nous le répétons: nous n'avons pas la prétention d'être parvenu à une intelligence complète de la conception christologique de l'apôtre; nous avons fait nos efforts dans ce but; nous déposons la plume en laissant à d'autres plus expérimentés le soin de reprendre et de compléter cet important sujet.

Vu, le président de la soutenance,
Strasbourg, le 5 novembre 1860.
TH. FRITZ.

Permis d'imprimer.
Strasbourg, le 9 novembre 1860.
Le Recteur, DELCASSO.